UNIVERSITÉ DE FRANCE.

FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE STRASBOURG.

JEAN CASSIEN

SA VIE, SES ÉCRITS, SA DOCTRINE.

THÈSE

PRÉSENTÉE

à la Faculté de Théologie protestante de Strasbourg,

ET SOUTENUE PUBLIQUEMENT

le 13 août 1863, à 5 heures du soir,

POUR OBTENIR LE GRADE DE BACHELIER EN THÉOLOGIE,

PAR

JOSEPH LOMBARD

DE BEAUFORT (DRÔME).

STRASBOURG,

TYPOGRAPHIE DE G. SILBERMANN, PLACE SAINT-THOMAS,

1863.

FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE STRASBOURG.

M. BRUCH ✻, Doyen de la Faculté.

MM. BRUCH ✻.
RICHARD.
FRITZ.
JUNG ✻.
REUSS ✻.
SCHMIDT.
} Professeurs de la Faculté.

M. BRUCH ✻, Président de la soutenance.

MM. BRUCH ✻,
JUNG ✻,
SCHMIDT,
} Examinateurs.

La Faculté n'entend ni approuver ni désapprouver les opinions particulières au candidat.

ÉTUDE

SUR

JEAN CASSIEN.

Introduction.

L'œuvre que l'Évangile proclame comme la condition *sine qua non* du salut, œuvre qui commence par le repentir, la conversion ou la régénération de l'homme et s'accomplit par sa sanctification. Par qui, comment s'opère-t-elle? A qui la rapporter? A la grâce de Dieu? A la volonté de l'homme? Et, dans ce dernier cas, je veux dire si l'œuvre du salut est à la fois divine et humaine, dans quelle proportion, dans quels rapports s'y trouvent les deux éléments, la grâce et le libre arbitre?

L'Évangile, pris dans son ensemble et non pas dans telle partie à l'exclusion de telle autre, affirme la nécessité de la grâce, sans nier, en supposant toujours, au contraire, le libre exercice de la volonté. Mais quant à déterminer la mesure exacte des forces fournies par l'une et par l'autre, leur rapport dans l'œuvre du salut, il s'est refusé à le faire. Cette question, apparemment, était trop peu pratique, la solution qu'on pouvait lui donner n'était pas alors d'une application assez immédiate pour attirer l'attention d'hommes qui ne parlaient et n'écrivaient, n'agissaient et ne raisonnaient que dans

un but pratique, en vue de la conversion des païens ou des juifs et de l'édification des chrétiens ; soit qu'elle le fût trop, au contraire, pour l'esprit spéculatif des écrivains ecclésiastiques, dont les ouvrages et les idées occupent la première place dans l'histoire des dogmes; soit que leur activité intellectuelle fût absorbée par des questions plus pressantes, plus actuelles, soulevées par leurs adversaires, païens ou hérétiques, on peut dire que les Pères des premiers siècles n'ont jamais regardé en face et pour elle-même la question qui nous occupe. S'ils aperçurent quelquefois la contradiction, apparente ou réelle, qui gît entre les deux termes du problème, ce ne fut que fugitivement, en marchant vers un autre but et sans s'arrêter longtemps devant elle. Ces deux considérations que nous venons d'indiquer en passant, puisées, l'une dans la situation particulière où les plaçaient les questions à l'ordre du jour, l'autre dans la tendance de leur esprit, expliquent suffisamment pourquoi, bien que les uns et les autres admettent la liberté de la volonté et la nécessité de la grâce, les Pères latins insistent davantage sur celle-ci, les Grecs sur celle-là ; pourquoi aussi, pendant les premiers siècles, la question ne donna lieu à aucune controverse. Mais au cinquième siècle, son tour était venu d'occuper la première place dans les discussions des docteurs [1].

Le souvenir d'une jeunesse orageuse et d'une conver-

[1] Voy. Reuss, *Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique*, 2e édit. *passim*, et en particulier t. Ier, p. 211, 331, 472; t. II, p. 117, 119, 507, 591. — Scherer, *Histoire du dogme de la liberté morale*. Strasb. 1839, *passim* et en particulier p. 15, 18, 21 et suiv. — Th. Henri Martin, *La vie future suivant la foi et suivant la raison*, 2e édit., p. 209 et suiv.

sion extraordinaire, des expériences comme évêque d'une population ignorante et grossière, une éducation si exclusivement occidentale qu'il ne savait pas même le grec, avaient appelé Augustin à considérer avant tout la corruption humaine, la puissance et la bonté de Dieu. On ne s'étonne donc pas, on trouve tout naturel même, que cette prière soit sortie de son cœur et se trouve dans ses *Confessions :* « Ordonne ce que tu veux, mais donne ce que tu ordonnes. » Mais, un homme comme Pélage, enclin par sa vocation à exagérer le mérite des œuvres; qui avait passé sa vie loin du monde et de ses tentations, dans un cloître où il avait la direction facile de quelques moines soumis, un tel homme, surtout s'il avait été élevé dans la Grande-Bretagne, où prévalurent longtemps les idées et les usages des Orientaux, n'était pas dans la situation la plus favorable pour entendre de telles paroles. Il ne vit là qu'une formule théologique propre à favoriser la paresse morale et contre laquelle il devait protester (à Rome, en 411). Telle fut l'origine de cette lutte, connue sous le nom de *querelle pélagienne,* si passionnée, et trop longue pour que nous en racontions ici les nombreuses péripéties. Nous dirons seulement que les questions principales sur lesquelles roulèrent tour à tour les débats, entre Pélage et saint Augustin, ou plutôt les points de vue sous lesquels ils examinèrent la même question, furent le péché originel, le libre arbitre et la grâce, et la prédestination.

D'après saint Augustin toute l'espèce humaine a péché en Adam, la racine du genre humain, et a été entraînée avec lui dans les liens de la mort et de la damnation. Elle a perdu ainsi le pouvoir de faire le bien ;

elle ne peut que le mal et un mal sans mélange. Dieu cependant, dans sa bonté infinie, et en vertu d'un décret qui en a fixé le nombre d'avance, sépare quelques hommes de cette masse de perdition, pour les sauver par le moyen du sacrifice expiatoire de Jésus-Christ. Ces élus sont entièrement passifs dans l'œuvre de leur salut; ils sont sauvés par la grâce divine qui les justifie et les sanctifie, dont le pouvoir est irrésistible et que Dieu accorde à qui il veut, gratuitement, et non selon les mérites. D'après Pelage et ses partisans, au contraire, Adam serait mort lors même qu'il n'aurait pas péché, et son péché n'a eu de fâcheuses conséquences que pour lui seul; il n'a pas entraîné la mort et la condamnation pour tous. En entrant dans ce monde, chacun de nous se trouve dans le même état qu'Adam avant sa chute. Il peut faire le bien, comme le prouve l'apparition de saints parfaits avant Jésus-Christ. Le secours divin, en particulier la mort de Jésus-Christ, n'est pas indispensable pour le salut. Il y a une prédestination, mais elle dépend de la prescience divine, en vertu de laquelle Dieu connaît d'avance les actions des hommes[1].

Grande fut l'influence que ces deux doctrines exercèrent sur les chrétiens du cinquième siècle. Elle ne le fut pas assez cependant, elle ne fut pas assez générale pour diviser l'Église en deux camps qui auraient eu à leur tête, l'un Pélage et l'autre Augustin. La Gaule, à cette époque, le midi de la Gaule surtout, possédait déjà nombre de monastères, que nous appellerions vo-

[1] E. Haag, *Histoire des dogmes*, 2e édit., t. Ier, p. 206 et suiv. — *Le christianisme au quatrième siècle, séances historiques*, par MM. de Gasparin, Bungener et de Pressensé; 6e conf. par de Pressensé.

lontiers des écoles de philosophie chrétienne, puisqu'on venait y chercher, non pas la solitude et la contemplation, comme dans les monastères de l'Orient, mais la vie commune, les travaux de l'esprit, la libre pensée et la discussion, ce qu'on ne pouvait pas trouver dans la société civile, qui, à cette époque, tombait de toutes parts en dissolution. Il parut à quelques-uns de ces moines, chrétiens vivants et actifs, illustres par leur science et par leurs vertus, de l'avis même de ceux qui n'avaient aucun intérêt à relever leurs mérites, qu'Augustin et Pélage avaient le tort l'un et l'autre de méconnaître l'un des deux éléments de la vérité, et que, pour cette raison, leur doctrine pouvait avoir les plus fâcheuses conséquences pour la morale et pour la religion. Ils formèrent ainsi un parti intermédiaire entre Pélage et saint Augustin, un parti qui se rapprochait de Pélage, en admettant comme lui la liberté de l'homme, mais qui s'éloignait de lui, en affirmant, avec saint Augustin, que sans la grâce divine l'homme ne peut pas obtenir le salut[1].

Défendu d'abord par Jean Cassien, ensuite par Vincent de Lérins, par Fauste de Riez, par Arnobe le jeune, par Gennade, et par d'autres, contre les attaques de saint Augustin et de ses disciples, d'Hilaire et de Prosper, entre autres; condamné par les synodes d'Orange et de Valence, tenus et 529 et 530, mais de fait adopté par l'Église latine, parce qu'elle y trouvait la justification de sa doctrine sur les bonnes œuvres, le semipélagianisme est un des chapitres les plus intéressants, bien que généralement peu connu, de l'histoire des

[1] Guizot, *Histoire de la civilisation en France*, t. Ier, 3e et 4e leçons.

dogmes. Nous en avons détaché une page, la première, celle qui nous paraît la plus intéressante; nous avons étudié successivement la vie, les écrits et la doctrine de Jean Cassien.

LA VIE DE CASSIEN [1].

On ne peut savoir, d'une manière certaine, ni en quelle année de la seconde moitié du quatrième siècle, ni dans quel pays naquit Jean Cassien [2]. Il appartenait à une famille riche et distinguée par sa piété [3], qu'il quitta de bonne heure, puisque, jeune encore, il était

[1] Voy. *Joannis Cassiani opera omnia, cum commentariis D. Alardi Gazei.* Lips. 1733, in-folio. — Wiggers, *De J. Cassiano Massiliensi, qui semipelagianismi auctor vulgo perhibetur, Comment. III,* in-4°. Rost. 1824-1825. — L. F. Meyer, *Jean Cassien, sa vie et ses écrits.* Strasb. 1840. — D. Ceillier, *Histoire littéraire de la France*, t. XIV. — Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, t. XIV, p. 157 et suiv. — Du Pin, *Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, t. IV, p. 14 et suiv. — *Histoire littéraire de France par des religieux bénédictins*, t. II, p. 215 et suiv. — Baillet, *Vie des saints*, t. II, p. 343 et suiv. — Thiersch, *Encyclopédie de Hertzog*, t. II, p. 601 et suiv.

[2] Quelques-uns, le cardinal de Noris entre autres, prétendent qu'il était Gaulois et natif de la Provence. Honoré d'Autun croit qu'il était Africain (*natione afer*), et Guesnay qu'il était Athénien (Tillemont, *loc. cit.*). Mais la plupart des historiens, s'appuyant sur un passage de Gennade : *natione fuit Scytha* (*De script. eccl.*, c. 61), pensent qu'il était originaire de la Petite-Scythie, province de Thrace. D'après Wiggers (ouvr. cit., p. 7), Gennade aurait cru, mais à tort, que Cassien était né en Égypte, et par le mot *Scytha* aurait désigné le désert de Scété, qu'on appelait aussi *Scythia*. Aucune des preuves alléguées par ces divers auteurs ne nous a paru concluante.

[3] Cass., *Coll.*, XXIV, 1.

déjà dans un monastère, à Bethléem[1]. C'est là qu'il se lia d'une étroite amitié avec un autre moine, appelé Germain[2], peut-être son parent, en tout cas son compatriote[3]. Désireux l'un et l'autre de se perfectionner dans la connaissance et dans la pratique de la vie monastique, et leurs chefs leur ayant permis, mais non sans hésiter, d'aller passer quelques temps en Égypte[4], ils partirent par mer, abordèrent à Thennèse et visitèrent successivement les monastères de la Thébaïde et du désert de Scété, s'entretenant avec les Pères sur les devoirs de la vie monastique et prenant part à leurs exercices et à leurs dévotions. Bien qu'ils eussent promis, en partant[5], de ne pas trop prolonger leur absence, ce ne fut que sept ans après qu'ils revinrent auprès de leurs frères à Bethléem; encore ce ne fut pas pour y rester longtemps. La même année ils repartirent pour le désert de Scété[6], où ils étaient encore lorsqu'une lettre pascale de Théophile, évêque d'Alexandrie, dans laquelle il combattait les idées anthropomorphiques des moines d'Égypte, vint jeter le trouble dans les monastères[7]. Mais en 405 ils étaient à Constantinople. A quelle occasion y étaient-ils venus? Étaient-ils du nombre de ces moines égyptiens qui, ayant pris le parti d'Origène contre l'évêque d'Alexan-

[1] *Inst.*, III, 4; IV, 81. Il n'est pas vraisemblable que ce soit le monastère fondé par saint Jérôme.

[2] *Coll.*, XVI, 1.

[3] *Coll.*, XIV, 12.

[4] *Coll.*, XI, 1. Ce voyage se fit probablement vers l'an 390, quand Cassien avait vingt-cinq ou trente ans (Tillemont, *loc. cit.*).

[5] *Coll.*, XVI, 5.

[6] *Coll.*, X, 2.

[7] Du Pin, *loc. cit.*, p. 41. *Coll.*, X.

drie, furent contraints, par ses violences, de quitter leur pays et de venir chercher un refuge auprès de Chrysostome, à Constantinople? Le fait est que Cassien fut admis dans son intimité. Il se glorifie d'avoir été son disciple et, faisant allusion au titre de diacre que lui conféra Chrysostome, il se plaint humblement de n'avoir pu éviter les mains de l'évêque[1]. En 405, le jour même du départ de Chrysostome, qu'un concile assemblé et dirigé par l'impératrice Eudoxie et par Théophile d'Alexandrie avait condamné à l'exil, un violent incendie éclata dans l'église de Constantinople. Ce furent Cassien et Germain, à qui sans doute on avait confié la garde du trésor, qui firent l'inventaire des objets précieux qui avaient échappé aux flammes[2]. Ce furent eux encore que les membres du clergé de Constantinople restés fidèles à leur évêque, envoyèrent à Rome, avec des lettres, pour plaider, auprès d'Innocent, la cause de Chrysostome[3]. Depuis cette époque, l'histoire ne parle plus de Germain. Il est probable que Cassien était encore à Rome lors de la prise de cette ville, en 410, par Alaric, roi des Visigoths, et que ce fut à cette occasion qu'il passa dans les Gaules et qu'il vint s'établir à Marseille[4]. C'est dans cette dernière ville qu'il fut ordonné prêtre et qu'il fonda deux monastères, l'un pour les hommes, l'autre

[1] *De Inc.*, VII, 31. *Inst.*, VII, 17.

[2] Tillemont, t. XI, p. 235.

[3] Tillemont, t. XI, p. 311. Gazet et Semler pensent que Cassien fit à Rome la connaissance de Pélage. Wiggers (ouvr. cit., p. 12) ne voit rien là d'invraisemblable, puisqu'il est probable que Pélage était à Rome à cette époque.

[4] Thiersch, *loc. cit.*; Baillet, ouvr. cité, p. 346.

pour les femmes[1], où il établit la discipline des monastères de l'Orient. Le premier est connu sous le nom de monastère de Saint-Victor. Après avoir joui d'un grand renom de piété et de science pendant sa vie, Jean Cassien, après sa mort[2], a été honoré comme un saint par diverses Églises. Urbain V fit mettre sa tête dans une châsse d'argent, et le reste de son corps fut déposé dans une chapelle souterraine de l'église de Saint-Victor.

OUVRAGES DE CASSIEN[3].

Les Institutions.

Castor, évêque d'Apt, ayant fondé un monastère dans son diocèse, écrivit à Cassien pour le prier de mettre par écrit, avec sa douceur ordinaire, dans un style clair et simple, les règles qu'il avait vu pratiquer en Orient et qu'il avait introduites dans son monastère de Marseille. C'est pour obéir à Castor que Cassien composa ses *Institutions*, en 417[4]. Cet ouvrage est dédié à Castor, et divisé en douze livres. C'est dans les quatre premiers, où il parle successivement de l'habit

[1] Gennade, *loc. cit.*; Wiggers, ouvr. cité, p. 13.

[2] D'après Gennade, il serait mort sous le règne de Théodose et de Valentinien. Cette époque est la plus probable, s'il est vrai que Cassien écrivit son dernier ouvrage en 430 et qu'il ne répondit pas à l'ouvrage que Prosper publia contre lui en 432 (voy. Wiggers, ouvr. cité, p. 13-14).

[3] Voy. les ouvrages indiqués p. 6, note 1, et J. Geffcken, *Historia semipelagianismi antiquissima*. Gott. 1826, in-4°.

[4] C'est du moins l'opinion de Wiggers (ouvr. cité, p. 19). Geffcken ne pense pas qu'il soit possible de déterminer l'année à laquell furent composées les *Institutions* (ouvr. cité, p. 5).

des moines, de leurs prières, des chants, des divers offices et des conditions requises dans le novice, qu'il expose, mais en l'appropriant au climat plus froid de la Gaule, la discipline en vigueur dans les monastères de l'Égypte. Dans les huit derniers livres il enseigne la manière de combattre les vices, qu'il réduit à huit principaux: la gourmandise, l'impureté, l'avarice, la colère, la tristesse, l'ennui ou la paresse, la vanité et l'orgueil. Cet ouvrage, dont Du Pin fait le plus grand éloge, eut beaucoup de succès[1].

Les Conférences.

Dans les *Institutions*, Cassien avait décrit l'état extérieur des moines; il se propose, dans les *Conférences*, de faire connaître leur intérieur et de raconter, dans ce but, les entretiens qu'il a eus, sur ce sujet, avec les moines du désert, lorsqu'il était en Égypte avec son ami Germain. Il veut former, non plus des cénobites, mais des anachorètes[2]. Les *Conférences* ont été écrites de 418 à 430[3], et sont divisées en trois séries, suivant

[1] Après avoir rapporté le jugement de Photius, non moins favorable que le sien, Du Pin ajoute : « Et en effet, de toutes les règles des moines il n'y en a point, à mon avis, de plus utile, de plus spirituelle et qui tende plus à la perfection et à la véritable dévotion. Cassien ne s'arrête point à des pratiques et à des observances de peu de conséquence ; il va droit au solide et au but de la vie monastique, en expliquant les principales vertus qu'il faut pratiquer, en découvrant les principales tentations où l'on se trouve engagé, et en donnant les moyens de les éviter ou d'y résister. »

[2] *Coll.*, præf.

[3] Telle est l'opinion de Wiggers (ouvr. cité, p. 25-26). Geffcken (ouvr. cité, p. 4 et suiv.) croit que toutes les *Conférences* étaient écrites en 426. Pour les arguments allégués par l'un par l'autre, nous nous bornons à renvoyer aux deux ouvrages que nous venons d'indiquer.

l'époque de leur publication. C'est Castor, que les *Institutions* avaient pleinement satisfait, qui engagea Cassien à commencer cet ouvrage.

Les dix premières sont dédiées à Léonce, évêque de Fréjus et frère de Castor, et à un moine nommé Hellade[1]. Les principales sont: la troisième (du renoncement au monde); la quatrième (des tentations et des moyens d'y résister, des désirs de la chair et de l'esprit); la sixième (mort de quelques anachorètes tués par les Arabes); la septième et la huitième (de la légèreté de l'esprit et des tentations des démons); la neuvième et la dixième (de la prière).

Les sept suivantes furent écrites, vers 428, à la prière d'Honorat, abbé du couvent de Lérins, plus tard évêque d'Arles, et d'Eucher, qui devint évêque de Lyon[2]. Les principales sont: la onzième (de la perfection); la treizième (de la protection de Dieu[3]); la quatorzième (de la science spirituelle[4]); la quinzième (des dons de Dieu); la seizième (de l'amitié); la dix-

[1] Castor était mort avant qu'elles fussent terminées Voy. *Coll.* XI. præf.

[2] *Coll.* XVIII, præf.

[3] C'est dans cette Conférence qu'il expose en détails ses idées sur la grâce et le libre arbitre. Prosper d'Aquitaine, disciple zélé d'Augustin, publia un ouvrage en 432 (*Contra Collatorem*) sur le libre arbitre et la grâce, dans le but de réfuter les idées contenues dans la treizième Conférence, qu'il résumait en 12 propositions.

[4] D'après Cassien, la science spirituelle comprend la pratique qui consiste dans le soin de réformer ses mœurs, de se purifier de ses vices, et la spéculation, qui consiste dans la contemplation des choses divines, dans la connaissance des secrets et des mystères sacrés. Sans la pratique on ne peut passer à la spéculation. Celle-ci comprend à son tour: 1° la connaissance de l'histoire et de la lettre de l'Ecriture; 2° l'intelligence du sens spirituel (tropologique, allégorique ou anagogique).

septième (du mensonge permis et des promesses qu'on peut ne pas tenir).

Enfin les sept dernières furent composées pour les moines des îles Stæchodes (îles d'Hyères) en 429. Les plus remarquables sont : la dix-huitième (des différentes sortes de moines en Égypte[1]); la vingtième et la vingt et unième (de la pénitence et du jeûne[2]); la vingt-deuxième (des illusions nocturnes); la vingt-troisième (explication de Rom VII, 19[3]).

Les moines du désert ont-ils réellement prononcé tous les discours que Jean Cassien leur attribue? Nous voulons parler de ceux qui traitent du libre arbitre et de la grâce, et de la treizième conférence, en particulier. Les idées que Cassien y expose n'ayant commencé à préoccuper sérieusement les esprits, en Occident, que lorsque la lutte fut engagée entre Pélage et Augustin (411), il nous est impossible d'admettre qu'elles fussent déjà répandues parmi les mœurs d'Égypte, à l'époque où Cassien et Germain visitaient ce pays (ils n'y étaient plus en 405).

[1] Il en compte trois classes : 1° les *Cénobites*, qui vivent en commun, et qu'il fait remonter au temps des apôtres; 2° les *Anachorètes* qui vivent séparément et qui ont eu pour fondateur saint Paul et saint Antoine; 3° les *Sarabaïtes*, moines vagabonds. Il ajoute que cette classe est détestable, et que les deux autres sont excellentes.

[2] Dans ces deux Conférences on trouve : 1° que la confession auriculaire n'est pas absolument indispensable pour obtenir le pardon des péchés; 2° que le jeûne, tel qu'il se pratiquait alors, n'était pas d'institution apostolique.

[3] Elles ne conviennent d'après lui qu'aux parfaits et signifient qu'ils ne peuvent être unis à Dieu continuellement comme ils le souhaiteraient. Wiggers croit que les chapitres 10-14 de cette Conférence sont une interpolation (ouvr. cité, p. 30).

Le traité de l'Incarnation.

Nestorius, moine d'Antioche et, depuis 428, évêque de Constantinople, développait, du haut de la chaire, sur la nature de Jésus-Christ et sur Marie, à laquelle il refusait le nom de *Mère de Dieu*, des idées qui suscitèrent, de la part des moines surtout, de vives réclamations. Ses sermons furent recueillis et envoyés à Rome à Célestin, pour qu'il en prît connaissance. Léon, alors archidiacre de l'Église romaine et plus tard évêque de Rome, invita Cassien à réfuter les opinions de Nestorius. Considéré par le clergé de Constantinople; disciple de Chrysostome, dont Nestorius prétendait avoir soutenu les idées; versé dans la langue grecque, ce qui lui permettait de bien connaître l'état des esprits en Orient, Casssien était bien qualifié, en effet, pour se faire écouter des habitants de Constantinople. De plus, s'il se rendait à l'invitation de Léon, il montrerait que si les Occidentaux ne repoussaient pas toutes les idées de Pélage, cependant ils n'admettaient pas celles de Nestorius. Il céda, en effet, bien qu'il eût résolu de ne pas reprendre la plume[1], et composa en 430[2] un traité sur l'Incarnation de Jésus-Christ. Ce traité, dédié à Léon, est divisé en sept livres. Le premier traite des principales hérésies. Cassien prétend que celle de Pélage est la source de celle de Nestorius. Les livres II, III et IV sont destinés à prouver que Jésus-Christ est le vrai

[1] *Coll.*, XVIV, 26. *De Inc.*, præf.

[2] C'est en 431 que le concile d'Éphèse condamna et déposa Nestorius. Or Cassien ne parle pas de ce concile, et il suppose toujours que Nestorius est encore évêque.

Dieu, qu'il est Dieu et homme, qu'il était Dieu de toute éternité et que Marie n'est pas seulement mère de Christ (χριστοτοκος), qu'elle est aussi mère de Dieu (θεοτοκος). Dans le cinquième il revient sur les idées de Pélage, qu'il attaque avec force[1], sur celles de Nestorius qu'il fait dériver des premières, et montre que dans Jésus-Christ l'union des deux natures est réelle et non pas seulement morale. Dans les deux derniers livres, Cassien oppose à Nestorius le symbole de l'Église d'Antioche, où il est né, où il a été instruit et baptisé; le somme de descendre de son siége et de sortir de l'Église catholique; répond à diverses objections de ses adversaires, auxquels il oppose le témoignage des Pères grecs et latins, déplore l'état de l'Église de Constantinople et exhorte les fidèles à se séparer de leur évêque[2].

[1] Pour expliquer pourquoi Léon s'est adressé à Cassien, et pourquoi celui-ci attaque si violemment Pélage, quelques auteurs ont supposé que Cassien, depuis la publication de ses dernières Conférences, avait passé à l'augustinisme. Mais 1° ce que nous avons dit plus haut sur la position particulière de Cassien rend inutile une telle supposition; 2° elle a contre elle l'examen comparé des *Conférences* et du *Traité sur l'incarnation*, car la seule différence que l'on remarque entre ces deux ouvrages, c'est, dans ce dernier, l'intention plus manifeste, chez l'auteur, de séparer sa cause de celle de Pélage; 3° si Cassien attaque violemment Pélage, on ne remarque pas qu'il ait beaucoup de sympathie pour Augustin; après avoir fait l'éloge des Pères de l'Église, il se contente de dire, en parlant d'Augustin, que c'était un grand évêque; 4° puisque Prosper même ne considérait pas Cassien comme un hérétique, Léon pouvait bien s'adresser à lui; l'histoire, du reste, ne dit pas un mot de cette prétendue conversion.

[2] Quelques autres ouvrages ont été attribués, mais à tort, à Cassien. Tels sont: un fragment de *Traité sur le moyen d'éteindre les passions;* une *Confession théologique avec une explication de la messe;* un *Livre sur le combat des vices et des vertus*, et les *Actes* de saint Victor. Voy. Wiggers (ouvr. cité, p. 30) et *Les Bénédictins* (ouvr. cité, p. 236).

« Cassien n'a pas même écrit l'*Incarnation* en grec, » disent les Bénédictins, « à moins que l'on ne suppose que le latin que nous en avons est une traduction qu'il aurai faite lui-même. Pour ce qui est de ses *Conférences*, il dit lui-même (*Coll.*, I) qu'il les a écrites en latin. Le style de ses *Institutions* et les personnes à qui elles sont adressées ne laissent aucun doute qu'elles n'aient été écrites en latin. Comme Photius et quelques autres parlent de ces ouvrages et qu'ils ne disent pas qu'ils étaient en latin, il y a apparence qu'on les a traduits en grec..... Le style de Cassien est un peu diffus; on y trouve de la vivacité, de la netteté et une manière d'écrire agréable. M. Du Pin convient que Cassien a une grande facilité pour s'énoncer, mais que son style n'a rien de grand ni d'élevé; qu'il répond cependant, comme le dit Photius, aux choses qu'il traite, ce qui est un grand éloge. Nous avons déjà fait remarquer qu'au dire de Semler, l'*Incarnation* est écrite avec plus de pureté et de politesse que les autres ouvrages de Cassien, dans lesquels il se trouve des mots étrangers et nouvellement fabriqués, sans doute ou pour les rendre plus intelligibles à ceux pour qui ils étaient écrits, ou pour exprimer certaines choses touchant les solitaires de l'Égypte et les autres, lesquelles n'avaient point encore de termes consacrés dans la langue latine..... On peut dire en général que nous avons peu d'ouvrages de ce siècle, composés en latin, qui soient mieux écrits et où il y ait plus d'érudition que ceux de Cassien [1]. »

[1] *Les Bénédictins* (ouvr. cité, p. 227 et 228).

LA DOCTRINE DE CASSIEN [1].

Au moyen d'un petit nombre de passages que nous avons extraits des livres de Cassien et dont nous n'avons emprunté que l'idée, nous voudrions maintenant exposer sommairement les idées de notre auteur sur les questions qui furent agitées, au cinquième siècle, par Pélage et par Augustin. Rappeler ces questions, que nous avons réduites à trois principales, savoir: le péché originel, le libre arbitre et la grâce, la prédestination, c'est indiquer en même temps la division que nous avons adoptée, parce qu'elle nous a paru la plus simple et la plus logique, pour cette partie de notre travail.

Le péché originel [2].

Adam et Ève, s'ils n'avaient pas péché, n'auraient connu ni la souffrance, ni le travail, ni la mort, et n'auraient eu l'un sur l'autre aucune supériorité [3]. Ils étaient doués d'une grande sagesse, d'une connaissance parfaite de la nature et prévoyaient les événements. La loi naturelle, les lumières de la raison rendaient inutile, pour eux, toute loi écrite [4]. Mais leur connaissance

[1] Parmi les ouvrages indiqués p. 9, note 3, voy. Wiggers, Geffcken et Ceillier.

[2] *Peccatum originale;* ce mot ne se trouve qu'une fois dans Cassein (*Coll.*, XIII, 6).

[3] *Coll.*, VIII, 6, 11; XVIII, 17.

[4] *Coll.*, VIII, 21, 23.

n'avait pour objet que le bien ; ils ignoraient le mal. Leur liberté était pleine et entière, et nul combat n'existait entre la chair et l'esprit. C'est dans cette perfection morale, dans ces attributs moraux, que consistait l'image de Dieu en l'homme [1].

Mais l'archange Lucifer, que son orgueil avait transformé en démon [2], séduisit Ève, et celle-ci séduisit Adam, en sorte qu'ils commirent l'un et l'autre le péché de l'orgueil.

Ce premier péché a engendré tous les autres [3], et les maux qui en sont résultés, pour eux et pour leurs descendants [4], sont de trois sortes, suivant que l'on considère l'homme comme un être physique, comme un être intellectuel, ou comme un être moral.

1° *Maux physiques.* L'homme est devenu mortel, et a été soumis au travail et à la douleur; la femme, plus coupable que l'homme, a été condamnée aux douleurs de l'enfantement et à la soumission vis-à-vis de l'homme [5].

2° *Maux intellectuels.* Adam put encore transmettre à ses fils la science de la nature; mais quand les enfants de Seth eurent pris pour femmes les filles des

[1] *Inst.*, XII, 5; *Coll.*, IV, 7; XIII, 12; XI, 10.

[2] Il n'a pas été le seul, parmi les anges, à tomber. Chaque esprit malin est destiné à exciter quelque passion; mais il ne peut nuire qu'avec la permission de Dieu. Les démons peuvent s'unir à un autre esprit, puisqu'il y a entre les âmes et les démons une affinité de nature ; mais ils ne peuvent pas pénétrer les âmes ; cela est réservé à Dieu, qui seul a une nature entièrement simple. Ils ne peuvent donc pas savoir nos pensées, mais ils les découvrent par des conjectures (*Coll.*, VII, 10, 14).

[3] *Inst.*, XII, 5; *Coll.*, V, 24.

[4] *Coll.*, XIII, 6.

[5] *Coll.*, VIII, 6, 11; XVIII, 17.

hommes, c'est-à-dire les filles de Caïn, cette science, à l'instigation des démons, fut remplacée par la magie. Quant à la connaissance naturelle qu'ils avaient de la loi, ni Adam ni ses descendants ne la perdirent complétement. Mais les péchés des hommes rendirent la loi écrite de plus en plus nécessaire, à mesure qu'on s'éloignait des premiers temps. Après la chute, l'homme conserva encore la connaissance du bien; mais il acquit celle du mal[1].

3° *Maux moraux.* Le péché n'a pas anéanti les avantages ou attributs moraux qui constituent l'image de Dieu; la liberté existe encore et l'homme peut commencer à faire le bien[2]; mais ils ont été considérablement affaiblis. Moralement l'homme est un être malade; il a plus de penchant pour le mal que pour le bien, et Jésus-Christ seul a été sans péché[3]. Après la chute, la chair et l'esprit, exagérés l'une et l'autre dans leurs prétentions, sont entrés dans une lutte continuelle, universelle, mais salutaire[4], voulue de Dieu. Mais la cor-

[1] *Coll.*, VIII, 21, 23; XIII, 12.

[2] *Inst.*, XII, 14; *Coll.*, XIII, 12, et les passages indiqués au paragraphe suivant.

[3] *Ibid.*, 6, 9; XX, 11; *Inst.*, XII, 18; *Coll.*, V. 24; XXII, 7, 11, 12: *De Inc.*, 3.

[4] *Coll.*, IV, 7, 11, 13, 16. Par le mot de *chair* il faut entendre, suivant Cassien, la volonté de la chair et ses désirs déréglés; par celui d'*esprit*, les bonnes et saintes affections de l'âme. La chair se plaît au luxe, à la sensualité et veut tout avoir avec abondance; tandis que l'esprit ne veut point consentir aux désirs même les plus naturels. La volonté de l'âme se trouve entre ces deux désirs dans une position intermédiaire. Elle voudrait que les passions de la chair ne s'élevassent point contre elle avec autant de violence, mais elle ne veut pas suivre les mouvements de l'esprit; elle voudrait acquérir la chasteté du cœur sans mortifier la chair; les biens à venir sans

ruption humaine, dont le siége est la partie charnelle de l'âme, n'est devenue si profonde qu'à partir du moment où les fils de Seth s'allièrent aux filles des Caïnites[1].

renoncer aux présents. Pendant qu'elle est ainsi agitée au milieu des deux ennemis, dont chacun tâche de la tirer de son côté, elle se sent obligée de tenir en quelque sorte la balance égale entre l'âme et le ni à gauche du côté de la chair; et pendant que cette guerre se passe corps, sans que l'âme se détourne ni à droite du côté de l'esprit, ainsi chaque jour, nous sommes dans l'heureuse nécessité d'arriver à un autre état, qui est de faire ce que nous ne voulons pas. — Le défaut de guerre entre la chair et l'esprit dans les démons est la cause de leur impatience. — Les expressions dont se sert notre auteur, quand il parle de la lutte entre la chair et l'esprit, frisent le manichéisme et pourraient faire croire que, sous ce rapport, il allait plus loin qu'Augustin. Mais l'ensemble de sa doctrine et plusieurs endroits de ses ouvrages ne permettent pas de croire que, dans sa pensée, cette lutte fût un vice naturel ou substantiel. Nous nous bornerons à citer ce passage : « Absit ut Deum quicquam creasse confi- « teamur, quod *substantialiter* malum sit, dicente scriptura : Omnia « quæ fecit Deus bona sunt valde » (*Coll.*, VIII, 10). — « Pugna ergo « inter spiritum et carnem, dit Wiggers (ouvr. cité, p. 49), secundum « Cassiani sententiam, ut Augustini loquendi formulis utamur, *vitium* « *est naturæ*, nullo autem modo *vitium naturale*. »

[1] *Coll.*, I, 24; XX, 8, 15, 17; XXIV, 15; VIII, 21. On sait que Platon distinguait dans chaque homme une âme raisonnable et immortelle (ψυχὴ λογιστική) et une âme mortelle (ψυχὴ θνητὴ ou ἄλογος) et qu'il divisait celle-ci en deux parties (θυμητικον μερος et ἐπιθυμητικον μερος), l'une comprenant la sensibilité physique, les appétits, l'imagination, et l'autre la sensibilité morale et les volitions passionnées. Jean Cassien adopte la même division. Pour lui l'esprit, *mens*, est l'âme raisonnable et immortelle de Platon (λογιστικη), et la chair, *carnalis pars*, c'est l'âme mortelle (θνητὴ ou ἄλογος). — Ailleurs (*Inst.*, V, 6; XII, 15) il considère la chair comme un poids, une gêne, par rapport à l'âme, comme un obstacle qui l'arrête dans son essor, ce qui rappelle encore la théorie de Platon.

Le libre arbitre et la grâce.

Nous venons de voir que la liberté, bien qu'affaiblie, existe encore dans l'homme. Nier le libre arbitre, c'est s'écarter de la règle de foi ecclésiastique[1]. Il dépend de nous, de notre volonté, d'avoir des pensées bonnes ou mauvaises[2]. Le projet qu'avait formé David d'élever un temple à l'Éternel, son repentir après sa chute, la foi du centurion et celle d'Abraham attestent qu'il peut y avoir dans l'homme de bonnes pensées, de bons désirs, des commencements de foi et de bonne volonté, c'est-à-dire qu'il a son libre arbitre[3]. Et si les Pharisiens n'avaient pas été libres, le Seigneur ne les aurait pas blâmés d'avoir de mauvaises pensées dans leurs cœurs, et de ne pas savoir par eux-mêmes ce qui est bien[4]. Lorsque des pensées, bonnes ou mauvaises, se sont élevées dans notre cœur, nous pouvons, si nous le vou-

[1] *Coll.*, XIII, 9.

[2] *Coll.*, VIII, 4.

[3] *Coll.*, XIII, 12, 13, 14, 15, 17, 18. « Tu as bien fait, dit l'Éternel à David, d'avoir eu au cœur de bâtir une maison en mon nom; néanmoins tu ne la bâtiras point » (2 Rois VIII, 18-19). Faut-il dire, demande Cassien, que cette pensée était bonne et venait de Dieu, ou qu'elle était mauvaise et venait de l'homme? Si elle était bonne et venait de Dieu, pourquoi Dieu, qui l'a inspirée, ne permet-il pas qu'elle s'exécute? Si elle était mauvaise et venait de l'homme, pourquoi Dieu l'approuve-t-il? Il faut conclure qu'elle était bonne et qu'elle venait de l'homme. « En vérité, dit Jésus en parlant du centurion, je n'ai pas trouvé, même en Israël, une si grande foi » (Matth., VIII 10). D'après Cassien, si Jésus avait voulu parler de la foi qu'il avait lui-même donnée au centurion, il n'aurait pas loué celui-ci; il eût dit: Je n'ai pas donné une si grande foi en Israël.

[4] *Coll.*, VII, 4; XIII, 12.

lons, les étouffer ou nous laisser guider par elles[1]. Il est certain que le diable ne peut faire pécher que ceux qui veulent bien lui soumettre leur volonté. On pèche quand on ne résiste pas aux mauvaises pensées[2].

Mais s'il est vrai que l'homme est libre, il ne l'est pas moins qu'il a besoin de la grâce de Dieu[3], et qu'il en a besoin chaque jour et à chaque moment[4]. Non-seulement Dieu nous a accordé, et nous devons l'en remercier, la raison, le libre arbitre, la grâce du baptême, la loi; mais de plus il nous délivre de nos ennemis, nous aide à vaincre nos passions, nous protége dans les périls, nous préserve de mal faire, nous donne les lumières nécessaires pour connaître et comprendre sa volonté et sa loi; nous avertit intérieurement quand nous tombons dans la négligence ou dans le péché; nous visite par de salutaires épreuves, quelquefois nous attire à lui malgré nous; enfin, agissant sur notre libre arbitre, qui est enclin au mal, il le dirige dans le sens du bien et de la vertu. La grâce de Dieu agit sur notre intelligence et sur notre volonté. C'est elle qui opère en nous ce qui est bien[5]. Non-seulement la perfection est son œuvre, et non pas la nôtre, car les jeûnes, les veilles, les lectures, la solitude, les efforts humains,

[1] *Coll.*, I, 17.

[2] *Coll.*, VII, 8.

[3] *Coll.*, XIII, 11, 18.

[4] *Coll.*, III, 22.

[5] *Inst.*, XII, 18. *Coll.*, III, 10; IV, 5; I, 15. On peut déjà voir, par les passages que nous venons d'indiquer, que Cassien admet la grâce externe et la grâce interne (provenante ou coopérante). On arrive au même résultat en examinant les sens divers dans lesquels il prend le mot *protectio*, qu'il a placé en tête de sa 13e Conférence (*De protectione Dei*). Voy. *Inst.*, XII, 16. *Coll.*, XIII, 13, et Wiggers (ouvr. cité, p. 75).

en un mot, ne peuvent nous faire atteindre à cet état de pureté, mais même, sans son secours, nous ne pouvons faire aucun effort dans ce but[1].

A ces quelques passages que nous venons d'indiquer dans le seul but d'établir avant tout que Jean Cassien insiste également sur la liberté de la volonté humaine et sur la nécessité de la grâce divine, nous en ajouterons quelques autres destinés à expliquer, autant que faire se peut, par Cassien lui-même, la contradiction, apparente ou réelle, qu'on a pu remarquer entre les deux séries précédentes, et à nous montrer de plus près les deux éléments à l'œuvre dans l'opération du salut.

Et d'abord celui qui met le premier la main à cette œuvre, l'auteur du commencement de la justification ou du salut, ce n'est ni toujours Dieu ni toujours l'homme. C'est l'homme (quelquefois), lorsque, antérieurement à toute influence, à toute action de la grâce divine sur l'esprit de l'homme, il se trouve en lui de bonnes pensées, de pieux désirs, des commencements de bonne volonté et de foi. Exemple: la conversion du larron et celle de Zachée[2]. C'est Dieu (quelquefois), lorsque, indépendamment de la volonté de l'homme, et comme malgré lui, il le fait entrer dans la voie du salut. Exemple: la conversion de Paul et celle de Matthieu[3]. On peut dire, en général, que l'auteur de ce

[1] *Inst.* XII, 11, 13, 16; XIII, 3. Dans ce dernier passage, Cassien insiste tellement sur l'action de la grâce, qu'il semble anéantir l'action de l'homme. Mais on voit par ce qui suit qu'il s'agit uniquement de la grâce externe.

[2] *Coll.* III, 16. XIII, 7, 8, 9, 13.

[3] *Inst.* XII, 18. *Coll.* XIII, 11, 17, 18.

commencement, c'est Dieu, en tant qu'il fait naître les occasions, qu'il nous offre l'entrée du salut, qu'il nous appelle, directement (par un appel intérieur) ou indirectement (par l'exhortation de l'un de nos semblables); et que c'est l'homme, en tant qu'il profite des occasions, qu'il entre dans la voie qui lui est ouverte, qu'il répond aux appels et qu'il cède à la grâce[1].

Mais si la grâce de Dieu n'est pas absolument nécessaire pour le commencement, il n'en est pas de même pour le développement de l'œuvre. La première bonne volonté, le premier bon désir qui est né en nous, sans le secours divin, ou que Dieu y a mis par sa grâce, les semences de vertus que Dieu a déposées en chaque homme, ne peuvent croître, se développer que sous l'action divine[2]. On ne peut, sans la grâce coopérante, porter des fruits spirituels, et celui qui tombe ne peut se relever que par l'effet de la grâce[3]. La foi chrétienne elle-même est faible, impuissante, si Dieu ne la fortifie. La science spirituelle, la plénitude de la foi sont des dons[4]. C'est la grâce de Dieu qui nous fait atteindre à la perfection et nous fait parvenir à la consommation du salut, à la béatitude suprême, à la félicité éternelle[5].

[1] *Coll.* III, 10, 19.

[2] *Coll.* XIII, 7, 8, 9, 12. Chrysostome, le maître de Cassien, avait dit avant lui : ὁρας ὁτι πρὸς τὴν ἀρετην ἔχομεν ἀπο τῆς φύσεως σπέρματα (épît. aux Éphés., hom. 2.)

[3] *Coll.* III, 16. IV, 5..

[4] *Coll.* III, 16. VI, 14. D'après Cassien, la foi chrétienne est une croyance ayant pour objet les récits de la vie et de la mort de Jésus-Christ (Wiggers, ouvr. cit., p. 57).

[5] *Inst.* XII, 10-14, 16. Coll. III, 16; XIII, 16. Il résulte de *Inst.* XII, 16, que les secours que Dieu nous accorde et qui nous sont indispensables, sont de quatre sortes : *protectio*, *castigatio*, *exhortatio* (grâce externe) et *inspiratio* (grâce interne).

Toutefois la bonne volonté, le concours de l'homme est toujours nécessaire. Dieu n'accorde sa grâce qu'à ceux qui travaillent, qui veulent, qui croient. La grâce n'est pas irrésistible; elle laisse toujours à l'homme son libre arbitre. Personne ne peut, sans efforts, atteindre à la perfection. Dieu donne à ceux qui demandent; la bonne volonté provoque la grâce, et celle-ci est toujours proportionnée à la foi[1].

D'où il ne faudrait pas conclure que la grâce n'est pas toujours une grâce. Nous n'avons aucun mérite. Notre bonne volonté, nos efforts sont, il est vrai, pour la grâce de Dieu, une occasion (*ansa*); Dieu en tient compte; il les attend, les exige quelquefois, afin de ne pas paraître agir d'une manière arbitraire; mais quels qu'ils puissent être, ils ne peuvent jamais être comparés aux bienfaits de la grâce, et nous en rendre dignes (*condignos*). Ils sont trop faibles pour que, placés en regard de la grâce, ils puissent constituer un mérite. Quel rapport y a-t-il entre la foi du brigand et la promesse qui lui fut faite; entre le repentir de David et le pardon qui lui fut accordé[2]?

Cette grâce, toujours gratuite, comment se communique-t-elle à notre âme? Pourquoi, prévenante chez l'un, n'est-elle que coopérante chez l'autre? Ce sont des mystères pour nous. Nous ne pouvons pas saisir les

[1] *Inst.*, XII, 14; *Coll.* XIII, 3, 12, 15, 18. *Inc.* V, 4.

[2] *Inst.*, VI, 14; XII, 11, 14. *Coll.*, XIII, 13. Les scholastiques ont divisé les œuvres en deux catégories, suivant qu'elles ont un mérite *de condigno* ou *de congruo*. A la première catégorie appartiennent les œuvres qui établissent des droits au salut et sont faites avec la coopération de la grâce; à la seconde, celles qui, dépendant du libre arbitre préparé par la grâce, ne peuvent conduire au salut. On voit que notre auteur n'admettait que celles-ci (*meritum de congruo*).

rapports qu'il y a entre le libre arbitre et la grâce. N'importe, il faut croire à la réalité de l'un, à la nécessité de l'autre, et éviter sur ce point toute discussion qui pourrait ébranler notre foi[1].

La prédestination.

Cette question et la précédente ont entre elles un tel rapport, une telle connexion, que poursuivre la solution de l'une, c'était en même temps avancer vers celle de l'autre. Étant donnée la pensée de Cassien sur la grâce et le libre arbitre, il ne serait donc pas difficile d'en déduire ses idées sur la prédestination. S'il croyait que l'homme peut, par ses seules forces, sans la grâce de Dieu, entrer dans la voie du salut, et que ceux que la grâce prévenante y a fait entrer malgré eux demeurent libres d'en sortir ou d'y persévérer, pouvait-il croire aussi à la prédestination absolue et particulière? Mais c'est en indiquant quelques-uns des passages, peu nombreux il est vrai, qui dans ses écrits ont rapport à cette matière, que nous voulons montrer quelle était sur ce point l'opinion de Cassien[2].

Dieu a fait l'homme pour qu'il vive éternellement et non pour qu'il périsse. Comme l'a dit saint Paul, il veut que tous les hommes soient sauvés et qu'ils parviennent à la connaissance de la vérité. Soutenir le contraire, c'est une impiété. S'il y en a qui périssent, c'est

[1] *Coll.*, XIII, 17, 18.

[2] Cette question occupe relativement peu de place dans les écrits de Cassien. Cela s'explique, d'après Geffcken (ouvr. cité, p. 17), par cette considération que les *Conférences* furent écrites avant que saint Augustin eût publié son livre *De correptione et gratia* contre les moines du couvent d'Adrumète.

contre sa volonté[1]. Il sait d'avance quel sera notre sort; mais qu'il nous repousse ou qu'il nous attire, qu'il nous accorde sa grâce ou qu'il nous la refuse, dans ses dispensations et dans ses jugements il n'a égard qu'à nos dispositions actuelles, qu'à nos actes présents[2].

Notre Seigneur, par ses souffrances, nous a sauvés et nous a rachetés; cette rédemption est pour tous. Lorsqu'il a dit : « Venez à moi, vous tous qui êtes travaillés et chargés, » il a appelé tous les hommes, sans exception; autrement il faudrait dire que tous ne sont pas pécheurs[3].

CONCLUSION.

Telles sont, très-sommairement exposées, les idées contenues dans les écrits de Cassien. Comparer ces idées avec celles de Pélage et celles de saint Augustin, serait, nous le savons, un travail utile, intéressant et auquel peut-être on s'attendait à nous voir consacrer quelques pages. Si nous ne l'entreprenons pas, c'est pour de bonnes raisons : nous n'avons pas les qualités requises, les forces nécessaires pour le mener à bonne fin. Tout ce que nous pouvons faire à présent, c'est d'exprimer en peu de mots la conviction que notre étude nous a laissée dans l'esprit relativement à l'auteur qui en était l'objet.

Une teinte de la philosophie de Platon; des idées qu'il tenait de Chrysostome, son maître; des erreurs et des préjugés relatifs à l'importance des pratiques

[1] *Coll.*, XIII, 7; IX, 20.
[2] *Coll.*, XVII, 26.
[3] *Inc.*, VII, 13. *Coll.*, XX, 8; XIII, 7.

extérieures, et cependant un spiritualisme qu'on ne trouve pas toujours chez ceux qui ont respiré l'air d'une cellule ou d'un monastère; une grande connaissance du cœur humain et des Écritures; un grand respect pour la lettre de celles-ci et pour la tradition; un esprit pratique, peu logicien, par conséquent point de goût et point d'aptitude pour la spéculation; une piété vraie, humble et active, et par suite un grand intérêt pour la morale et pour la religion : voilà ce que nous avons remarqué chez Cassien. Si, dans de telles conditions intellectuelles, morales et religieuses, il abordait jamais les questions anthropologiques, il était facile de prévoir la position qu'il prendrait à l'égard de Pélage et de saint Augustin.

De même qu'on distingue la pensée d'avec l'expression, l'une pouvant être bonne, tandis que l'autre est mauvaise, on fera toujours bien, croyons-nous, en présence d'un système quelconque, si l'on veut le juger équitablement, de ne pas confondre la rigueur dialectique avec la vérité, de distinguer entre les faits reconnus, proclamés et la formule ou la théorie. Cette distinction, toujours nécessaire, l'est surtout quand il s'agit de Cassien. C'est pour ne pas l'avoir faite que certains auteurs, qui croyaient cependant, comme lui, à la nécessité de la grâce et au libre arbitre, l'ont jugé trop sévèrement. Ils lui ont reproché d'attribuer à l'homme une indépendance d'action qui ne saurait lui appartenir. A leurs yeux, le semipélagianisme apparaissant dans les écrits de Cassien, après que Pélage avait déjà été condamné plusieurs fois, c'est l'hérésie renaissant de ses cendres. Nous ne demandons pas, certes, la canonisation de Cassien, mais nous ne vou-

lons pas qu'on le brûle. Nous appuyant sur les considérations qui vont suivre, nous demandons la commutation de sa peine.

Pélage, de même qu'Augustin, de même que toute créature faite à l'image de Dieu, était incapable de la vérité absolue et de l'erreur absolue; il s'est trompé, plus qu'Augustin si l'on veut, mais il y avait en lui une parcelle de la vérité éternelle. Il ne suffit donc pas qu'un homme ressemble par quelques traits à cette figure qu'on appelle *hérétique*, pour que le chrétien doive, à sa vue, crier aussitôt : Anathème! Il faut voir si ces traits qui leur sont communs ne seraient pas peut-être ceux qui restaient, chez Pélage, de l'image de Dieu.

Cassien, nous l'avons dit plus haut, avait un grand respect pour la lettre des Écritures. En dépit des principes herméneutiques que nous lui avons vu énoncer, son interprétation est presque toujours littérale, matérielle, dirons-nous avec Geffcken. En présence d'un fait scripturaire il a la vue courte; il n'aperçoit que les objets les plus rapprochés, les plus immédiats; au delà il ne soupçonne rien. Il ne peut pas supposer que le commencement de la conversion de saint Paul soit d'une époque antérieure à l'événement qui se passa sur le chemin de Damas, qu'il se fût fait en lui comme un travail préparatoire, qu'il eût précédemment cette disposition qu'on a désignée par le mot de *réceptivité;* il ne peut pas supposer que lorsque le Saint-Esprit descendit sur Corneille et sur tous ceux qui avaient écouté le discours de Pierre, ce ne fût pas la première fois que cette maison était visitée par la grâce divine : l'Écriture n'en dit pas un mot. Évidemment, si Dieu a

commencé la conversion de Paul, Corneille a commencé la sienne.

Mais cette indépendance qu'on lui reproche d'avoir attribuée à l'homme, à quoi se réduit-elle en définitive? A peu de chose, quand on y regarde de près. Nous ne rappellerons pas ces passages qu'on prendrait presque, s'ils étaient moins nombreux, pour des interpolations d'un disciple zélé d'Augustin, et où Cassien insiste tellement sur l'action de la grâce, qu'il semble anéantir la liberté de l'homme. Nous dirons seulement que, d'après notre auteur, la bonne volonté, la foi, les bonnes pensées, les bons désirs de l'homme, une fois nés, ont besoin, pour arriver au résultat le plus faible, que Dieu leur prête le secours de sa grâce. Aussi pensons-nous que si Cassien accordait quelque indépendance à la créature, c'est que son respect pour la lettre de l'Écriture lui en faisait sentir le besoin, lui en imposait le devoir, et qu'il ne croyait pas possible de maintenir autrement le libre arbitre de l'homme, tout en affirmant la nécessité de la grâce de Dieu. Voilà pourquoi nous voulions distinguer entre la théorie, l'explication et les faits proclamés. La théorie, l'explication est défectueuse, mauvaise. Il n'était pas de taille à se mesurer avec la difficulté du problème, dont il posait les deux termes. Ses bras n'étaient ni assez grands ni assez vigoureux pour saisir et rejoindre les deux bouts de la chaîne, si tant est que cela soit possible à l'homme; il ne s'est pas élevé assez haut pour considérer le libre arbitre et la grâce, pour en apercevoir l'admirable synthèse, pour en comprendre la pénétration réciproque dans l'œuvre du salut. Mais les faits qu'il veut établir sont réels, sont vrais.

Soutenir, contrairement à Pélage, que la grâce nous est indispensable, mais, contrairement à saint Augustin, que nous sommes libres de l'accepter ou de la refuser, c'est défendre la bonne cause, la cause de la morale et de la religion, la cause de la vérité. Nous reconnaissons donc que les armes dont il s'est servi, dans ce but, ne sont pas les meilleures, mais nous lui savons gré de s'être mis le premier en campagne, d'avoir pris le premier la plume pour exposer des idées qui devaient déplaire aux Pélage et aux Augustin, et de n'avoir pas craint de passer, aux yeux de ces dialecticiens de l'époque, pour un esprit timide ou inconséquent.

THÈSES.

1° Le semipélagianisme, en tant qu'il proclame la nécessité de la grâce et la liberté de la volonté, a pour lui les données de la conscience et de l'Évangile.

2° Avec les seuls matériaux contenus dans le chapitre IX de l'Épître aux Romains on peut construire un système de prédestination absolue, mais non avec l'ensemble de la théologie de saint Paul.

3° Avec les données de la conscience et de l'Évangile on peut arriver à une théorie de la grâce et du libre arbitre, plus philosophique, dans le vrai sens de ce mot, plus morale et plus religieuse que le rationalisme de Pélage et de saint Augustin ; nous disons plus morale que celle de Pélage, plus religieuse que celle d'Augustin.

Vu par le président de la soutenance,
BRUCH.

Permis d'imprimer,
Strasbourg, le 6 août 1863.
Le Recteur, DELCASSO.